

DIVERSA



***Ixtlamatlistli*: una mirada interior al conocimiento de los *maseualmej* de Chicontepec**

***Ixtlamatlistli*: an inside look at the knowledge of the *maseualmej* of Chicontepec**

Martha Morales González / Francisco López Bárcenas

En el presente documento exponemos algunos resultados que conforman una investigación doctoral en torno al conocimiento de los *tlachianij* –curanderos y curanderas– nahuas de Chicontepec. La manera en que se crea el conocimiento ha sido analizada por muchos estudiosos, sin embargo, los conocimientos de las clases subalternas –como los *tlachianij*– son estudiados por los expertos en una suerte de subordinación a las categorías utilizadas en el ámbito científico, en cuyo caso, opera una lógica de conocimiento dominante. La construcción de otro tipo de conocimiento es necesaria en una sociedad plural; de ahí que nuestro objetivo es analizar el conocimiento que se hace y se practica entre los *maseualmej* de Chicontepec, Veracruz, y su importancia en la generación de una sabiduría muy particular, cuya utilidad social explicamos en el presente texto.

Palabras clave: conocimiento, saber indígena, curanderos, pluralismo epistémico.

In this paper we present some of the results of a doctoral research on the knowledge of the *tlachianij* –Nahuas healers– of Chicontepec. The way in which knowledge is created has been analyzed by many scholars, however, the knowledge of the subaltern classes –such as the *tlachianij*– is studied by experts in a sort of subordination to the categories used in the scientific field, in which case, a dominant logic of knowledge operates. The construction of another type of knowledge is necessary in a plural society; hence our objective is to analyze the knowledge that is made and practiced among the *maseualmej* of Chicontepec, Veracruz, and its importance in the generation of a very particular wisdom, whose social usefulness we explain in this text.

Key words: knowledge, indigenous knowledge, healers, epistemic pluralism.

Fecha de recepción: 8 de abril de 2022

Fecha de dictamen: 29 de mayo de 2022

Fecha de aprobación: 11 de septiembre de 2022

INTRODUCCIÓN

La información que aquí presentamos se propone indagar en el conocimiento que se origina y se practica entre los nahuas de Chicontepec, en la Huasteca veracruzana, los autodenominados *maseualmej*. Una de las formas en que se reconoce el conocimiento especializado es su legitimidad entre los expertos que poseen el don y lo ejercen, al tiempo que ponen dichos conocimientos al servicio de la comunidad. Respecto del don, se ha estudiado por la antropología vinculándolo con temas como la magia o la religión; también se relaciona con el chamanismo. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que existen numerosas obras con importantes aportaciones relacionadas con el don; nuestra intención es sumar una propuesta de análisis, ofreciendo un diálogo abierto y lo más horizontal posible con quienes ejercen el don en la vida cotidiana. Este trabajo busca una discusión sistemática que pueda visibilizar las reflexiones, por lo menos, de algunas de las personas que poseen el don, de los *tlachianij* o curanderos de la Huasteca veracruzana. La construcción de otro tipo de conocimiento es necesario en una sociedad plural; de ahí que nuestro objetivo es analizar el conocimiento que se hace y se practica entre los *maseualmej* de Chicontepec, Veracruz, así como su importancia en la generación de una sabiduría muy particular, cuyo valor exponemos en el presente documento.

Por tanto, es necesario reconocer que como sociedad habitamos un espacio cultural y lingüísticamente diverso, como lo es la nación mexicana; pero, sobre todo, recuperar la importancia del saber de los *tlachianij* en tanto sabios ignorados por la ciencia occidental. En primer lugar, hablaremos de la colonialidad dado que es parte fundamental en la que se sostiene el conocimiento occidental; enseguida se anota la relevancia que tienen los conocimientos de los *tlachianij* entre los *maseualmej* de Chicontepec y los principales obstáculos a los que se enfrenta su sabiduría.

LA CONCIENCIA HEREDADA:

UNA MIRADA A LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO OCCIDENTAL

Uno de los grandes aportes que la antropología nos ha legado, es que los mundos de los pueblos diferentes tienen formas diferentes, es decir, el conocimiento no está sometido a un entendimiento universal (Goldschmidt, 2006). En sociedades culturalmente diversas como la mexicana, esto es de suma importancia, dado que se integra a partir de las culturas de las que son portadores los pueblos indígenas, los afromexicanos, los mestizos y otras de migrantes que llegaron a ella hace años y aportan sus elementos culturales para

la construcción de la fisonomía de la nación;¹ pero además, habría que enfatizar dichos rasgos culturales que esperan una correspondencia a la hora de la toma de definiciones sobre su vida y su futuro, en este caso la construcción del conocimiento indígena.

Reconocer este hecho pone en relieve que también nuestro propio mundo es una elaboración cultural: conociendo otros mundos podemos ubicar el nuestro no en el centro y dominando a los demás, sino al lado de ellos y compartiendo elementos para integrar un mundo que va más allá de nuestras percepciones, conocimientos y sentimientos particulares; el mundo real, aunque sea ajeno a nuestros sentidos. Esta tarea no es fácil, pues la construcción de estos mundos siempre está permeada por los intereses de las clases dominantes de las sociedades concretas. Fue este fenómeno el que llevó a los europeos del siglo XV a proclamarse como los portadores de la cultura universal, descalificando a las otras culturas del mundo y, en la mayoría de los casos, sometiéndolas a las suyas o desacreditándolas por no ajustarse a sus parámetros. Para lograrlo, encontraron sustento filosófico,² esto llevó a justificar el epistemicidio más grande en las colonias recién conquistadas, pues la iglesia católica se encargó de destruir los conocimientos sistematizados en códices que constituían el patrimonio intelectual y cultural de los naturales,³ en muchos casos se les obligó a presenciar tal destrucción.

El desprecio hacia los conocimientos de los pueblos indígenas se mantuvo a pesar de que los informes oficiales y testimonios de viajeros al Nuevo Mundo constataban y se maravillaban de los avances en organización política y social, arquitectura, medicina, astronomía, matemáticas y otras ciencias; los colonizadores seguían sosteniendo que los indios eran bárbaros por naturaleza y no pensaban, que eran seres sin capacidad para generar ideas sobre la realidad en que se desarrollaban sus vidas (Sepúlveda, 1979:19-20).

Aunque el argumento cambia, el fin se mantiene: primero fue la ausencia de alma entre los indígenas y por lo mismo de “incompetencia” para gobernarse ellos mismos, después su incapacidad para ejercer sus derechos, razón por la cual no era moralmente

¹ La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 2 reconoce la composición pluricultural de México (UNAM, 2022).

² En *La política* (2000), Aristóteles sostuvo que había hombres para mandar y otros para obedecer; mientras que San Agustín, en *La ciudad de Dios* (1992), afirmó que quienes no abrazaban la religión católica merecían ser sometidos; y, el mismo William Shakespeare en *La tempestad* (1998), mostró que unos pueblos podían someter a otros.

³ En 1529, Juan de Zumárraga, obispo de la Nueva España, ordenó prender fuego a todos los códices aztecas, mixtecos, zapotecos y de otros pueblos que habían escapado de la labor destructora de Hernán Cortés (Polastron, 2014:115). En Yucatán, fray Diego de Landa ordenó la destrucción de 5000 ídolos de diferentes formas y dimensiones, 13 grandes piedras utilizadas como altares, 22 piedras pequeñas labradas, 27 rollos con signos y jeroglíficos, toneladas de libros y 197 vasijas de todos tamaños (Salvado, 2014).

aceptable que se les reconocieran; cuando este argumento ya no se sostuvo, se habló de su “atraso cultural” y la necesidad de que el Estado lo hiciera por ellos, lo que caminó de la mano con su pretensión de civilizarlos. En el fondo se trata de que una clase dominante –en este caso resulta una etnia criolla o mestiza– genere argumentos ideológicos para negar la posibilidad de emancipación de otra llamada indígena, usando incluso el argumento de la protección de sus derechos; esto es lo que se denomina colonialismo interno (González, 2009) y junto con él un colonialismo epistémico.

EL INTERÉS POR EL CONOCIMIENTO

El conocimiento y la manera en que se crea se ha abordado a partir de metodologías dominantes: los conocimientos de los subalternos son comparados con el de las sociedades preponderantes; donde todo aquello que no encaja en los parámetros “universales” se descalifica como “saberes por debajo del nivel de conocimiento de la cientificidad exigidos” (Foucault, 2002:21); lo que lleva a pensar y pretender que el único conocimiento legítimo es el científico, el que tiene el aval del Estado a partir de sus instituciones educativas, pues se considera la única que aporta soluciones a los problemas de la sociedad.⁴ En la actualidad, el acto educativo se configura en la producción de ciudadanía global al “adoptar un sentido universal y homogeneizante de la cultura y la sociedad” (Morales, 2017:3); no se toman en cuenta los conocimientos locales, mucho menos se habla de los elementos, sentidos y significados relativos a la cosmovisión, el idioma, las tradiciones y demás elementos abarcativos que integran la vida cotidiana de los *maseualmej* y que constituyen “entidades integradoras de imaginario colectivo que refiere, implícitamente, al tema de las mentalidades” (Báez y Gómez, 1998:11); existe un vasto conocimiento que no pasa por las aulas universitarias pero que es tan útil como aquél, incluso ha aportado soluciones para problemas en los que el conocimiento científico no tiene respuestas.

Muestra de ello lo encontramos en los sistemas médicos⁵ entre los indígenas; con la llegada de las clínicas de salud rurales, los modelos epistemológicos dominantes se

⁴ Basta recordar que los distintos proyectos educativos desde el periodo posrevolucionario se han basado en “modernizar” a las comunidades indígenas; Vasconcelos, Manuel Gamio y Rafael Ramírez, a quienes se considera padres de la educación pública en México, en realidad construyeron proyectos educativos pensados en el exterminio de las culturas, lenguas y epistemología indígenas.

⁵ Un sistema médico se entiende como un conjunto más o menos organizado, coherente y estratificado de agentes terapéuticos, modelos explicativos de salud-enfermedad, prácticas y tecnologías al servicio de la salud individual y colectiva (Alarcón *et al.*, 2003:1063).

sustentan en la biomedicina, cuyos soportes de validación se fundamentan a partir del “pensamiento científico”;⁶ difícilmente un médico aceptará como prueba de una enfermedad la intervención de algún espíritu maligno, por ejemplo, como lo sería en la práctica médica de los *tlachianij*, en la cual se diagnostica la enfermedad a partir de diversas técnicas como pueden ser los sueños, la lectura con maíz u otros objetos, la limpia con hierbas, etcétera. En ambos sistemas se pretende definir salud y enfermedad: se buscan las causas, las consecuencias y las alternativas, a pesar de que existen distintas percepciones sobre una determinada anomalía (Alarcón *et al.*, 2003); esto prueba la existencia de lógicas de pensamiento diversas que constituyen sus mundos de maneras diversas, por tanto, las explicaciones de uno muchas veces no sirven para comprender el otro, por ejemplo, si preguntamos a los indígenas sobre conceptos como “cultura, naturaleza, democracia, poder político” y otros similares, a veces no tienen ni siquiera un concepto equivalente; sucede exactamente lo mismo cuando se les pregunta a los mestizos sobre conceptos como “ayuda mutua, sistemas de cargos, lugares sagrados”; a la gran mayoría le parecen anacronismos y sólo los especialistas pueden comprenderlos.

DE LAS CATEGORÍAS Y LOS DESENCUENTROS: “NO CABEMOS EN SUS CLASIFICACIONES”

Uno de los grandes retos para el reconocimiento del saber popular “no científico”, son las clasificaciones utilizadas por la ciencia para la producción de conocimiento útil; en el lenguaje académico existen categorías tales como: cultura, naturaleza, democracia o poder político, los cuales no encajan en los significados que tienen los pueblos indígenas; así que hablamos de supuestos epistemológicos de distinta índole. Por ejemplo, conceptos como “derecho” no existe en la mayoría de las lenguas indígenas, pero sí encontramos expresiones con significado análogos: los ñuú savi –mixtecos– le dicen *ichi yatá*, “camino viejo”, es decir, que ha sido andado mucho tiempo, lo que da la idea de que es el camino correcto, algunos también dicen *nda’ yi*, “palabra sagrada”, lo que equivale a reconocer que es la adecuada; los *binnizá* –zapotecos del istmo– dicen *diidxa jnexa*, “palabra correcta”; por su parte, los triquis de la región alta lo nombran *chr’e nika’a*, que quiere decir “camino recto” o *chr’e yaa*, “camino verdadero”; mientras los *p’urhepecha* lo nombran *jurámukua*, que se traduce como “organización, gobierno u orden”.

Los aspectos metodológicos también nos ocasionan controversias pues, al igual que las teorías, los métodos y técnicas han surgido siempre desde una posición “externa” al

⁶ En general, lo que se conoce como la “medicina basada en evidencias”.

objeto de estudio, pero si hablamos de un investigador que forma parte del mismo grupo cultural donde investiga, se torna “dudoso” o “carente de objetividad” para la misma ciencia, ante esto nos preguntamos: ¿acaso una persona indígena no tendría la posibilidad de reflexionar sobre su propia cultura?, a este respecto, podemos afirmar que es posible, pues nosotros mismos lo estamos haciendo, a partir de nuestras reflexiones como sujetos integrantes de una cultura indígena, de la cual formamos parte como miembros activos en nuestras respectivas comunidades; pero ¿cómo indaga un investigador que es parte de la sociedad investigada y puede ser incluso parte del problema a resolver?, esto último nos coloca en un dilema ante el supuesto metodológico del alejamiento del “objeto de estudio”; pues al indagar temas que involucran a nuestros pueblos de origen, los investigadores no podemos ser “neutros” ya que, además de “estar”, se piensa el problema; a esto se refiere el “sentipensar” (Esteva, 2015), lo que implica necesariamente, pensar nuevas metodologías.

Una de las primeras particularidades que desafiamos en este estudio son las fuentes; nuestra propia experiencia nos enseña que el conocimiento indígena se transmite por la práctica, las narrativas, los “mitos”, etcétera, no obstante, el pensamiento occidental los considera “invenciones”; así que se les distorsiona o se les interpreta de acuerdo con la matriz de pensamiento “colonial”; por ejemplo, los conocimientos de procesos rituales que ejecutan los *maseualmej* y que constituyen tecnologías relacionadas con la sociabilidad entre los distintos niveles y ámbitos del cosmos con el fin de armonizarlo –para asegurar la vida de todos los seres humanos y la naturaleza–, los *koyomej* “mestizos” los piensan como “cosas satánicas” o “brujería”, sin embargo, no se piensa lo mismo de los ritos llevados a cabo por la iglesia católica –de los que ellos son partícipes– y que de hecho, persiguen el mismo fin que los rituales de los *maseualmej*.

Así, las narrativas indígenas frecuentemente son catalogadas por la cientificidad occidental como mitos, leyendas o fábulas; despojándolas de su valor como dato etnohistórico, cuando en realidad, como señala Alfredo López Austin, en el mito encontramos “verdadera síntesis de la cosmovisión” (1994:40). Por el contrario, se resta importancia a los conocimientos que expresan, muchos de éstos basados en la observación y registros metódicos efectuados por los pueblos indígenas desde siglos anteriores a la conquista. Basta recordar cómo los mayas peninsulares predijeron muchos sucesos basándose en la experiencia y observación sistémica del tiempo, pero éstos han sido nombrados como vaticinios (Bracamonte y Sosa, 2010:8-9), es decir, son considerados predicciones, adivinaciones o pronósticos, restándole el valor que como conocimiento empírico han recuperado al paso del tiempo, en tanto saberes elaborados.

METODOLOGÍA

El método etnográfico es el principal recurso de aproximación que esta investigación emplea, dado que “ubica en un mismo plano la interpretación gramatical y cultural, ambas se tornan fundamentales para el análisis de los procesos hegemónicos y antihegemónicos, posibilitando captar y capturar semánticamente la construcción-deconstrucción en los escenarios socioculturales” (Bertely, 2000; Rockwell, 2009). Una de las técnicas que utilizamos fue la observación etnográfica: observación sistemática y controlada de todo lo que acontece en torno del investigador, y la participación en una o varias de las actividades de la población (Guber, 2011:52); así registramos algunos de los rituales curativos que los *tlachianij* nos autorizaron presenciar.

Por otro lado, al poner en relieve el papel de los *tlachianij*, fue fundamental recuperar sus historias de vida (Rubio y Varas, 1997:85), pues permitió que nos relaten su vida o parte de ella, pero además de la petición explícita de los contenidos que interesa investigar, les permitió “reconocerse producto de una historia material (familiar, social, política, cultural) que determina su vida, condiciones en las cuales ha sido arrojado, en términos existenciales” (Cornejo *et al.*, 2008:31), en tal sentido, rescatamos aspectos relacionados con la revelación del don y su posterior ejecución para la armonización del cosmos. La técnica “bola de nieve”⁷ (Bernard, 1995:68) fue una forma efectiva para construir un marco muestral exhaustivo en nuestro caso. Para este estudio específico, encontrar a la *tlachixketl* Martina, de Tepoxteco, ha sido vital para vincularnos con otros *tlachianij*, con los que ella misma entabla comunicación en torno a su praxis, basada en lo que denominan “mano vuelta”, de este modo contactamos con Rubén, de Tepoxteco; Sabina y Antonio, de la comunidad Cuahuiztil, así como Tomasa, de El Sitio, y Fermín, de Chalacuaco, Huautla, Hidalgo.⁸ Es importante mencionar que la mayoría de las entrevistas y diálogos entablados con los *tlachianij* fue mediante el idioma náhuatl, dado que tenemos el dominio del mismo, optamos por formular preguntas en el lenguaje nativo de la comunidad⁹ debido a que el propio idioma contiene raíces y sentidos que sólo pueden expresarse de esa manera.

⁷ Esta técnica se utiliza principalmente cuando se estudia una población pequeña de individuos posiblemente conectados entre sí, es decir, que mantengan redes de contacto mutuo.

⁸ Para los *maseualmej* de Huautla, la división política entre los estados de Hidalgo y Veracruz no representan una frontera étnica, por el contrario, ellos se refieren a este espacio como una misma región: Chicontepec.

⁹ Dado que el objetivo del presente artículo no se centra en el desglose y análisis lingüístico, sólo incluimos parte de las entrevistas en su correspondiente traducción al castellano.

LA COLONIALIDAD DEL SABER

La colonialidad del saber (Quijano, 2007) se refiere al modo en que la racionalidad técnico-científica se convierte en factor determinante en la generación y expansión del colonialismo europeo, de ahí que niega cualquier otro tipo de epistemologías tradicionales o ancestrales generadas en las tierras conquistadas. Este desprestigio tiene origen a partir de la evangelización en los siglos XV y XVI, con la que se adiestró a los indígenas y esclavos africanos para que aprendieran a despreciar sus propias formas de producción de conocimientos y adoptar las del colonizador, consideradas como las únicas con validez y que otorgaban prestigio y posición social.

En el caso concreto de los estudios sobre el conocimiento y praxis de los *tlachianij*, la herencia colonial se mantiene en el momento del abordaje metodológico; las categorías impuestas en la larga tradición eurocéntrica clasifican los conocimientos y formas de vida de los pueblos amerindios como “creencias primitivas”, “estados alterados”, “centros anímicos” o “procesos de sociabilidad”, “control social”, entre otros; dicha posición establecida por los investigadores no-indígenas manifiesta ciertas formas de racismo epistémico (Grosfoguel, 2013) en relación con las formas de conocimiento y ortoprácticas¹⁰ indígenas. La idea de nombrarlas como “creencias” o “supersticiones” es alimentada por los aparatos ideológicos del Estado (AIE), instituciones distintas y especializadas que funcionan mediante la ideología¹¹ (Althusser, 1970); dichos organismos reafirman la destrucción de saberes propios de los pueblos. Se impone una cultura dominante por encima de los subalternos, por ende, se aniquilan los saberes propios de los pueblos¹² (Santos, 2010).

No se debe olvidar que esta distorsión de los conocimientos indígenas que observamos en la actualidad proviene del proyecto evangelizador –iniciado desde tiempos coloniales–; dado que la iglesia católica relacionó el conocimiento de la praxis ritual como actos de brujería; de ahí que en la mayoría de las poblaciones indígenas –sobre

¹⁰ Formas de prácticas transformadoras cuya eficacia está subordinada al respeto de exigencias de procedimiento precisas y definidas previamente (Mancini, 2008:7).

¹¹ Contrario al aparato represivo de Estado que “funciona mediante la violencia”, éste es más identificable, no así los aparatos ideológicos de Estado.

¹² Una primera forma para aniquilar estos saberes –y tal vez la más común– es la aniquilación física de una comunidad, después viene la asimilación cultural, es decir la imposición de ciertos “servicios” del Estado a cambio de abandonar determinadas prácticas –como ha ocurrido históricamente con las comunidades indígenas–, el desplazamiento de los pueblos y el consecuente “desarraigo” a los vínculos y lealtades indígenas, y el avance significativo de la aspiración a la blanquedad que incluye todas las costumbres, actitudes, pensamiento y forma de vida mestizos.

todo los no indígenas— se les asigna el mote de “brujos” a los especialistas rituales, esta denominación sólo deforma aún más la ya distorsionada idea con que se conciben a las curanderas y curanderos indígenas; a esto hay que agregar las representaciones de éstos en programas televisivos o en producciones cinematográficas, novelas literarias, etcétera; por otro lado, el rechazo y burla hacia las personas que ejercen el don ocasiona que sus conocimientos sean ocultados o se hablen de ellos en espacios restringidos, generalmente entre pares o con personas que *tlaneltokaj*, es decir, que “creen y respetan” la praxis ritual.

En este sentido, la modernidad, la influencia de los medios de comunicación, y las demás instituciones ocasionan que los poseedores de conocimientos —como son los *tlachianij*— se dejan en segundo plano o en el olvido: no se valora su saber-hacer y todo lo que implica su experiencia, vinculada inevitablemente con la cosmovisión de los *maseualmej*, al cual nombran *tlaneltokili* (Gómez, 2003). Es aquí donde surge la ingente necesidad de recuperar la apreciación de estos saberes dentro de la comunidad, pues consideramos que la “sabiduría no es patrimonio exclusivo de una clase social, un continente, una raza o una época histórica en particular” (González, 2021:11), por el contrario, los saberes implicados en la ejecución del don son necesarios en un espacio donde constantemente se busca la armonía entre todos los habitantes del universo.

LOS TLACHIANIJ Y EL ACTO DE CONOCER

Hablar de los *tlachianij* implica en primer lugar referirnos a determinadas personas que nacen con el “don”, como se nombra a una serie de atributos específicos identificados desde el nacimiento, para los *maseualmej*, el “don” es otorgado por “Diosito” para sanar a sus hijos, así lo explica doña Martina, mujer oriunda de Tepoxteco, actualmente tiene 58 años y ejerce el don desde hace más de 20; ella explica que en lengua náhuatl el don se nombra *tlachialistli*, “saber ver”, se puede entender como videncia, de ahí que a los curanderos y curanderas se les nombre *tlachixketl* “el que puede ver”, es decir, que posee un conocimiento para ver lo que otros ojos no pueden. La revelación del don está relacionada con procesos de enfermedad o incluso la muerte temporal, que son “claras manifestaciones de la capacidad de entrar en comunicación con divinidades, difuntos y seres dueños de la naturaleza” (Fagetti, 2015:9). En el contexto de los *maseualmej* de Chicontepec, Veracruz, se identifican distintos saberes que otorga el don a sus portadores: existen *texixitojketl* “hueseros/a”, *teejketl*, “partera/o”, *tekechmayouilijketl*, “que paladea”, *motiochijketl* “rezandero”, para nuestro estudio, nos hemos centrado únicamente en los *tlachianij*, en singular *tlachixketl*, especialistas cuya misión consiste en equilibrar los mundos y ámbitos del universo, con el fin de que fluya la armonía y las buenas relaciones entre los humanos, deidades y númenes.

a) Llegar a ser *tlachixketl*

Pudiera parecerle al lector que nuestras aseveraciones son más de carácter mágico o religioso, y es precisamente nuestra intención trastocar estos imaginarios que vinculan a los especialistas –en este caso los *tlachianij*– con aspectos de la vida religiosa de los *maseualmej*,¹³ nosotros estamos convencidos de que en el don se encuentra el conocimiento construido a lo largo del tiempo por este selecto grupo de sabios, dado que sus procesos de descubrir, aprender y ejercer el don se relaciona íntimamente con la producción del conocimiento que, al mismo tiempo, se encuentra íntimamente ligado con una de las almas que poseen los *maseualmej*,¹⁴ nos referimos al *tonal*, “alma”, es la que provee de aprendizajes al cuerpo en cuestión;¹⁵ los portadores del don tienden a generar condiciones para alcanzar mayores aprendizajes, en una suerte de superioridad intelectual.

Patricia Gallardo (2012:80) explica que entre los especialistas “denominan al don como pensamiento porque para ellos éste es sinónimo de conocimiento. Todo en ellos está relacionado con conocer, con saber”; por ello no es de extrañarse que cuando el don es revelado y se manifiesta, el *tonal* comienza a “salir de su cuerpo para ir a aprender como trabajar su don”;¹⁶ Laura Romero (2015) nos informa que entre los nahuas de Puebla se dice que los no-nacidos realizan incursiones nocturnas dentro de los cerros para ir a aprender junto con otras almas de otros no-nacidos que se convertirán en *ixtlamatki*;¹⁷ los *maseualmej* de Chicontepec mencionan que el *tonal* acude a otros lugares para “aprender”; la intención es ir conformando un *corpus* de conocimiento que pondrá en juego en su futura vida como especialista, o mejor dicho como portador y practicante del don. En una entrevista realizada en Tepoxteco, la *tlachixketl* Martina expresa:

[El don] es un poder, es una energía y fuerza divina, otorgada por Dios o un ser supremo proveniente de un alto mando, del Universo, elegido desde antes de nacer (sic) y le otorgan una gran misión en el mundo de los vivos, entre los humanos, que

¹³ En la gran mayoría de los círculos intelectuales se dice que los pueblos indígenas han sido y siguen siendo “extremadamente religiosos”, esto es otra clara evidencia de la distorsión de los saberes, pues al integrarlos en la categoría “mágico-religioso”, se les consideran meras supersticiones.

¹⁴ Los *maseualmej* identifican dos almas coexistiendo dentro del cuerpo: *tonal* y *ekauili*, el segundo provee del “aliento vital” o del aire necesario para estar vivo, mientras que el primero le otorga calor necesario, fuerza e inteligencia.

¹⁵ Todos los *maseualmej* poseen *tonal* y van adquiriendo conocimientos a través de él.

¹⁶ Martina, entrevista en Tepoxteco, noviembre de 2021.

¹⁷ Los nahuas de Puebla nombran de este modo a los curanderos (Romero, 2015).

es sanar a enfermos, curar males donde aún no hay medicinas conocidas, para sanar el cuerpo humano como materia física, usando su propia energía y fuerza mental para moldear los elementos de la naturaleza dañina o enviada por gente y/o entes negativos (Martina, Tepoxteco, agosto de 2020).

Aquí se presenta un concepto utilizado entre los *maseualmej* y que dista mucho del significado occidental: el concepto de “poder” entendido como una fuerza vital (*chikaualistli*), al mismo tiempo relacionado con *ixtlamatilistli* o “conocimiento”; vale la pena explicar que *ixtlamatilistli* proviene de las voces: *ixtiyoli*, “corazón de enfrente” o los “ojos”¹⁸ y *tlamatili*, “saber”. Si realizamos una traducción literal diría “saberes del corazón de la frente”, es decir, el don le otorga al portador cierto “poder” que le permitirá ser más aprehensivo y adquirir mayores conocimientos que posteriormente llevará a cabo en la práctica del don; ahora bien, dado que el don se otorga desde antes de nacer, se le considera también como “suerte”, por ello no es de extrañarse que entre los *maseualmej* se diga que alguna persona “trae suerte” para ser partera, huesero/a, músico, etcétera, el don no es exclusivo de uno u otro oficio.

En lo que respecta a la denominación en la lengua náhuatl, como hemos explicado, al don lo llaman *tonal* debido a la relación que existe con el alma que se ocupa de los aprendizajes; para referirse al don de “curandero o curandera”, se dice *tlachialistli*; este conocimiento los capacita para detectar a otros poseedores del don incluso desde el nacimiento,¹⁹ ya que hay determinadas señales inconfundibles del don: nacer “tapaditos con la telita”,²⁰ de esta forma Dios los protegía,²¹ pues al ser pequeñitos no poseen *chikaualistli*, estaban indefensos.²² En algunos otros pueblos, se mencionan otras características que indican que los niños “traen el don”: se trata de la presencia de dos remolinos en la cabeza, “el niño con dos remolinos –*cuatonalome*– está dotado de una fuerza anímica especial que lo hace apto para hacer el bien, al igual que el mal” (Fagetti, 2015:22); ejemplo de este tipo de especialista es Don Antonio, hombre de 76 años, originario de la localidad Cuahuitzil, en su juventud se dedicó a la albañilería y “agarró el vicio” –alcoholismo–, antes de cumplir los 40 años enfermó de gravedad, siendo atendido por un *tlachixketl* quien le reveló que “tiene el don para trabajar con los dos”,

¹⁸ Los *maseualmej* emplean este constructo lingüístico para referirse a los ojos.

¹⁹ Como apunta Fagetti (2015:23): “De la detección del don depende el bienestar de la criatura y la posibilidad de que –cuando llegue el momento– pueda cumplir con su destino”.

²⁰ Traer pegado una parte del saco amniótico; que los cubría en gran parte del cuerpo, cara, ojos o frente.

²¹ Martina, entrevista, 2020.

²² Martina y Fermín, entrevistas en Tepoxteco y Chalacuaco, enero de 2020.

es decir, con *Totiotsti* “nuestro Gran Dios”²³ y con el “Otro”;²⁴ de ahí que combina sus conocimientos para resolver problemas especialmente de salud, a veces tiene que ir al inframundo, lugar al que nombra “catacumbas” para recuperar el *tonal* de sus pacientes:

Cuando una persona ya lo han entregado con “aquel” y ya su alma ya está en las catacumbas, ya nomás el cuerpo anda en la tierra, pero ya no vive, y en cualquier rato le puede pasar un accidente y “ahí cayó”, ya nomas ahí quedó ese *kristianoj*, eso porque su *tonal* ya anda allá abajo ya lo tiene atrapado “el Otro”, entonces tenemos que actuar rápido, yo tengo que bajar a las catacumbas y buscar su alma del enfermo y traerlo, solito no va salir [...] ese trabajo siempre se hace en la noche, a las doce de la noche yo tengo que estar bajando y regresar antes de que salga el sol porque si no yo también ahí me voy a quedar [...] a mí el [“Otro”] Señor ya me ha dicho que yo puedo entrar y salir de su casa mientras es de noche, y a mí no me puede agarrar porque tengo permiso de Dios para andar en las dos casas, pero si me equivoco, si yo mismo voy a dejar alguien allá, entonces sí me van a castigar los dos, porque este no es juego, es delicado, te puedes morir si nomás lo tomas de juego, por eso yo no tan como quiera me ofrezco, este nomás cuando vemos que se necesita, y mientras yo me bajo pa’ bajo este mi señora está aquí me está cuidando mi cuerpo y está rezando, porque si no me cuida nadie también mi cuerpo lo pueden atacar y yo estoy abajo, no me puedo defender, entonces olvídate (Antonio, Cuahuitzil, octubre de 2019).

Lo anterior nos permite ubicar la forma en que se entiende el conocimiento de los portadores del don para trabajar “el bien” como “el mal”, esto se comprende como una cualidad que permite combinar los saberes y prácticas del don para rescatar a las personas que necesitan de los conocimientos y prácticas médicas de los *tlachianij*.

Otro rasgo distintivo en los *tlachianij* es la frente muy ancha, para los *maseualmej* esto indica que son muy inteligentes o que llegarán a serlo; la relación entre la frente ancha e inteligencia proviene de una metáfora lingüística: en el idioma náhuatl se nombra *kuaixpa*²⁵ a la “frente”, aunque si respetáramos la traducción literal diría “sobre el corazón de la frente”; para los *maseualmej* los conocimientos son captados por *ixtiyoli*, “ojos” y se van registrando en *kuaixpaj*, “frente”, así nutren y dan sentido a *ixtlamatili*, “conocimiento”; podríamos decir que, a medida que la edad aumenta, la frente se

²³ Es la deidad más importante, quien se encargó de ordenar el universo y repartir las misiones a los otros *Totiotstisij* “diositos”.

²⁴ Con este nombre identifican a la deidad del inframundo o *Tlaltsintla*, también en ocasiones se refieren a él como el Diablo.

²⁵ Se compone de las voces: *kua*, “relativo a la cabeza”, e *ixpaj*, “frente”; a su vez el vocablo *ixpaj* se deriva de: *ixtiyoli*, “corazón de la frente, ojos” e *ipan*, “en, sobre”.

ensancha porque van registrando y acumulando su inteligencia, con ello conforman su *ixtlamatilis*.

b) *Ixtlamatilstli* y el espacio onírico

Uno de los aspectos que más nos interesa es la manera en que aprenden los *tlachianij*, cuyo foco se encuentra en los sueños. Los *maseualmej* nombran *kochmiktli*, “durmiendo muere”, al acto de adormecerse; aquí pueden experimentar lo que llaman *temiktli*, “muriéndose”, aunque el significado va más hacia “sueño”; cuando los *maseualmej* sueñan dicen que “ven algo”, esto quiere decir que el soñante puede establecer comunicación con los *animajtsitsij*, “almas” de sus ancestros o incluso con deidades como *Chikomexochitl*,²⁶ a quien se identifica porque siempre aparece en forma de niño/niña güerito (*chipaktik*) y de cabellos rubios (*tsonkal chokoxtik*), otras veces sueñan con ancianas que les enseñan cómo curar o de qué manera realizar una ofrenda ritual;²⁷ algunos testimonios recuperados en Tepoxteco y El Sitio dan cuenta de sueños recurrentes durante la adolescencia, donde los soñantes se encontraban con personas que les mostraban de qué manera iban a trabajar su don, es el caso de Martina, *tlachixketl* de Tepoxteco, quien nos platica su incredulidad ante los sueños donde le revelaban que era portadora del don:

Yo soñaba que iba volando, pasaba los cerros y se veían bien lejos, y volaba y volaba hasta que muchas veces llegué a la orilla de un camino donde había una entrada y [había] muchos señores [vestidos] de calzón [de manta], muchas veces no me dejaron entrar, nomás decían que le van avisar al Amo [...] después de muchas vueltas, ya me dejaron entrar y fui a una casa como de un hacendado, tenía muchos sirvientes ese patrón y cuando ya me recibió me llamó por mi nombre y me invitó a sentarme a comer en su mesa, yo pensaba “cómo un hombre rico me invita a mí a comer en su mesa y soy bien pobre”, y es que usted no me va creer, ese señor se veía que estaba [era] rico, muy rico, me dijo que se llama Alan Kardec, yo ni sabía quién era Alan Kardec, pero ese señor me dijo que todos le decían “el Amo”, y que él me invitaba porque yo tenía mi don y decía que iba a ser curandera, y que todo lo que iba lograr yo, mi casa, mis hijos, sus estudios, todo lo iba sacar de mi trabajo de curandera, yo pensé que ¡cómo cree!, si yo ya tengo un trabajo [...] muchos años después sí se cumplió, siempre que tengo una dificultad de

²⁶ Deidad del maíz.

²⁷ Esto es más recurrente una vez que el portador del don es identificado y/o después de realizar el ritual de iniciación *moueyipajtia*, “curación en grande”.

dinero, siempre Diosito me manda algún paciente y con ese dinerito que me llega no me muero de hambre (Martina, Tepoxteco, noviembre de 2019).

En el ejemplo anterior se menciona una acción muy recurrente entre las personas que tienen el don: “soñar que vuelan”, lo cual, según los *tlachianij*, corresponde al momento en que el *tonal* sale del cuerpo y se va a otros lugares a buscar “energía vital”, asimismo, va a experimentar nuevas cosas, a encontrarse con otras almas que le comparten conocimientos –éstos se van acumulando en su *kuaixpa* y en su *tsontekomitl*–, para así aprender bien su don y ejercerlo en favor de los que necesitan la ayuda. Otras personas manifiestan haber “soñado” con alguna deidad católica que les dijo que tenían el don y les dio instrucciones para comenzar a aprenderlo; es el caso de Doña Tomasa, mujer octogenaria de la comunidad El Sitio, ella se rehusaba a ejercer el don, hasta que enfermó de gravedad y para recuperar la salud se vio obligada a iniciarse, en primer lugar como *texixitojketl*, “huesera”, hasta que poco a poco fue involucrando otros conocimientos relacionados con la praxis ritual; ella recuerda haber soñado a la Virgen de Guadalupe, quien le reveló el don:

[...] soñé a la Virgen de Guadalupe, la vi bien bonita se ha cambiado, con su blusa bordada y su nagua color de rosa bien brillante, se ha peinado con sus trenzas largas y se ha puesto sus aretes como [los que usamos] nosotros, la Virgen me dijo que no me ponga triste, porque yo ya no tenía [acababa de perder] a mi mamá (sic) me dice: –“tú vas a trabajar niña, porque tienes tu don”, como yo era chamaca no le hice caso, pero muchas veces así me habló la Virgen, luego lo olvidé, hasta que pasó muchos años, hasta cuando yo ya me había casado otra vez lo empecé a soñar, luego me empecé a enfermar, fui a ver a un curandero y me dice que según yo traigo el don, dijo ese señor que se necesita que yo me cure en grande, me voy a componer, pues así me tuve que hacer para “ponerme a mano” y hasta ahora estoy viva (Tomasa, El Sitio, octubre de 2019).

Por medio del sueño, los *tlachianij* pueden ser capaces de anticipar algunas situaciones futuras que ocurrirán en la vida de ellos mismos o de sus parientes,²⁸ además de entablar comunicación con las deidades; lo que aquí interesa es el desarrollo de las almas (*tonal*) de los portadores del don; la información que recuperamos durante el trabajo de campo de enero 2019 a diciembre 2020 en algunas comunidades de Chicontepec, nos reveló que los *maseualmej* interpretan en el ritual *moueyipajtia* “curación en grande” una especie de nacimiento simbólico: un nuevo *tonal* nace para ocupar el cuerpo del neófito, y

²⁸ De ahí que el concepto mismo *tlachianij* o *tlachixketl* significa “el que ve”, para los *maseualmej* no se relaciona con la adivinación, sino con el conocimiento para manipular el tiempo.

aunque la edad natural del iniciado estará alrededor de los 40-50 años, su alma es nueva, de ahí que sus primeros pasos en la ejecución del don serán torpes y requieren la supervisión constante de un *tlachixketl* más experimentado –generalmente quien lo inicia–, poco a poco su *tonal* irá creciendo a medida que aprenda.²⁹ Entrados los 70-80 años de edad, el *tlachixketl* posee un cuerpo viejo pero su *tonal* es “joven”, para entonces ya posee la fuerza y conocimientos necesarios para “hablar en nombre de toda la comunidad” y es apto para dirigir los rituales de “el costumbre”, es cuando se le considera *Uuejtlakatl*.³⁰ En el “plano real”, las edades natural y espiritual del *tlachixketl* tendrán un desfase; por eso cuando los cuerpos de los *tlachianij* llegan a ser adultos mayores, su don se ha desarrollado al máximo y tiene el conocimiento, fuerza y poder necesarios para dialogar con las deidades, regocijarlas y “hablar en nombre de todos”.

Por lo anterior, el don no puede ser ejecutado por cualquier miembro de la comunidad, sino que su praxis se destina para aquellos quienes poseen el don; en cuyo caso, los faculta para ver; “cuando adquieren el ‘don’, las potencias les hablan en sueños, les enseñan qué color, qué figura representa a cada una de las ‘fuerzas’ de las antiguas” (Gallardo, 2012:47-48). El don le muestra al *tlachixketl* la forma en que ejecutará el ritual más apropiado en la atención de un paciente; también le muestra los protocolos que debe seguir para dirigir determinadas ceremonias, por ejemplo: *tlaajaltlistli* (petición de lluvia), *tlatlakualtilistli* (ritual de agradecimiento), entre otros conocimientos para controlar o relacionarse con la naturaleza.

Podríamos decir que, en la forma de ejecutar el don, encontramos una suerte de clasificación por “especialidades”. Por esta razón pensamos que el don provee una metodología del conocimiento, a la vez hace “justicia cognitiva” (Santos, 2010), pues en los rituales que encabezan los *tlachianij* van implícitos los saberes ancestrales de aquellos que portan el don y que son ignorados por la ciencia occidental. Con esto no queremos decir que los conocimientos de los *tlachianij* sean de mayor o menor importancia que aquellos transmitidos en la escuela, simplemente resaltamos que lo que falta es encausar un diálogo horizontal con estos sabios ignorados, pues finalmente, parte de ese conocimiento reflejado en los ritos es una forma de educar a las sociedades indígenas en cuanto al respeto, valoración y amor por la vida de la naturaleza y sus seres, el cuidado

²⁹ Rubén y Tomasa, entrevistas en Tepoxteco y El Sitio, enero de 2019 a diciembre de 2021.

³⁰ Durante la revisión de literatura especializada, encontramos algunas interpretaciones de otros investigadores que relacionan al *Uuejtlakatl* con los denominados “consejos de ancianos” que, si bien, en algunas comunidades de la Huasteca veracruzana aún se mantienen como consejeros de la comunidad, no implica que el hecho de ser “anciano” otorga el poder para dirigir rituales como “el costumbre”; esta facultad está dada a partir de ser reconocido como *tlachixketl*, eso implica necesariamente ser portador del don.

de la tierra, de los elementos de la naturaleza e incluso la armonía del universo; esto se refleja en la búsqueda del equilibrio, en cuya labor son los *tlachianij* quienes poseen los conocimientos para establecer comunicación con deidades y númenes y para “hablar”, con y desde el colectivo. En esta búsqueda de la armonía, se constituye al mismo tiempo un recorrido en lo que Quintero (2011) denomina “camino del saber” y se refiere a la solución de un problema que –material o espiritualmente– afecta a la relación armoniosa de la comunidad; de esta manera, los rituales aglutinan la mitología y demás elementos concernientes al *tlaneltokili*.

c) La praxis de los *tlachianij* como resistencia epistémica

En la actualidad, el conocimiento de los *tlachianij* resiste “apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido” (Bonfil, 1990:11), así, ejercer el don por los *tlachianij*, representa un conglomerado de conocimientos, prácticas y estrategias que conforma por sí mismo la cosmovisión y se inserta en la cotidianidad de los *maseualmej*. Una estrategia para que dichos conocimientos se mantuvieran vigentes, ha sido sin lugar a dudas el sincretismo religioso;³¹ los *tlachianij* encontraron una forma para ocultar las devociones a las deidades y númenes; “los antiguos núcleos del pensamiento no han desaparecido, algunos se transformaron con dinámicas de transculturación, produciendo nuevas identidades: mientras tanto, otros se mantuvieron como fenómenos de resistencia étnica” (Gómez, 2003:14).

La evangelización tardía en la región de Chicontepec fue un factor determinante que “propició la enajenación de la cultura indígena” (Báez y Gómez, 2000); en gran medida, esto favoreció el desprestigio de los conocimientos de los *tlachianij*, y consecuentemente el desinterés de los relevos generacionales, de ahí que actualmente los *tlachianij* comparten una preocupación en torno al futuro de la comunidad y de la pervivencia de estos saberes, pues además del “éxodo” de las juventudes indígenas hacia las ciudades, es

³¹ Johanna Broda (2001) señala dos consideraciones importantes, la primera es que este concepto resulta insuficiente para comprender la extrema complejidad del “exuberante desarrollo del culto en las comunidades indígenas tradicionales” en los que múltiples “elementos cristianos de raigambre medieval, sobre todo del periodo barroco”, han sido “refuncionalizados y adaptados a las condiciones regionales y locales” de las comunidades mesoamericanas a lo largo del periodo colonial. Y segundo, es importante considerar que las formas culturales indígenas en general no son una continuidad directa “del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de relaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces muy remotas”; hay que reconocer una articulación de antiguas estructuras y creencias, con un dinamismo que arroja nuevas “formas y contenidos” (Broda, 2001:22-23).

en dichos contextos donde son convencidos que los únicos conocimientos verdaderos son aquellos verificados, posicionados y legitimados por la ciencia racional, en oposición a la metodología de conocimiento entre los pueblos indígenas, que se caracteriza por un aprendizaje empírico y se fundamenta a partir de la praxis “sobre la que deviene la conciencia de ser racional de cualquiera de los sujetos que piensa su relación de vida con la Naturaleza” (Quintero, 2011:93), de ahí el que hagamos hincapié en la importancia de visibilizar la violencia epistémica que persiste en la actualidad en los entornos indígenas especialmente, donde los aparatos ideológicos del Estado niegan y rechazan al *ixtlamatilistli* “conocimiento” de los *maseualmej*.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Históricamente, los conocimientos de los pueblos indígenas, especialmente el de los *tlachianij* –y en general la cosmovisión de los *maseualmej*–, han sido objeto de ridiculización, distorsión u omisión; dado que se cree que la única epistemología valiosa es la que reproduce el Estado, y éste a su vez –inmerso en una cultura y conocimientos occidentales– impone como universal la posición que los aparatos ideológicos toman respecto de los saberes sometidos; basta observar de qué manera la iglesia católica relaciona estos saberes con la brujería; por su parte la Escuela, en tanto institución gubernamental, jamás habla de los conocimientos locales, mucho menos se rescatan en los currículos de estudio, especialmente si se trata de atender al medio rural-indígena, que reduce la cosmovisión a meras “creencias” relacionadas con la ignorancia y la pobreza; y a pesar de que existe el sistema de educación indígena, destinado a este sector de la población, se utiliza el discurso de la interculturalidad para folclorizar a los pueblos indígenas.

En tal sentido, se piensa a la interculturalidad para que sean los indígenas quienes se asimilen a una cultura blanco-mestiza; así, los conocimientos locales, la cultura y la cosmovisión indígena quedan fuera de este discurso; el racismo epistémico se manifiesta a partir de formas muy sutiles que poco a poco invisibilizan los conocimientos existentes entre los sujetos portadores de algún conocimiento ancestral, como es el caso de los *tlachianij*, a quienes han difamado al otorgarles el mote de “brujos”, un claro designio peyorativo que, en la mayoría de los casos afecta al aludido ocasionando desconfianza entre los miembros de la comunidad, en el peor de los casos, provoca agresiones físicas o incluso la muerte de estos sabios, tal como ocurrió con el linchamiento del curandero maya Domingo Choc Che, quien fuera acusado de practicar la brujería, motivo por el cual fue quemado vivo en su natal Chimbay, Guatemala, el 8 de junio de 2020 (Barillas, 2020); esto pone de manifiesto la gran discriminación hacia estos saberes

que el pensamiento occidental no puede explicar ni resolver y por consecuencia los distorsiona, ridiculiza, niega o extermina; de la misma forma en que el Santo Oficio persiguió y castigó a los indígenas que se empeñaban en conservar a sus deidades autóctonas durante el siglo XVI.

La distorsión de los saberes relacionados con el don trastoca las formas de pensar y de actuar entre los *maseualmej*, de ahí que los *tlachianij* difícilmente admiten su praxis y se habla de ello en espacios restringidos o con personas que *tlaneltokaj*; por otro lado, entre las nuevas generaciones –aquellos que traen el don y podrían ser los futuros relevos– se introducen ideas que distan de las actividades que se practican en la comunidad, peor aún de aquellas relacionadas con la práctica del don; en mucho, estas ideas son alimentadas por los AIE que, como hemos dicho, distorsionan los saberes locales superponiendo aquellos que promueven la vida citadina y el modo de vida blanco-mestizo. Por lo anterior, creemos que se vuelve necesario promover estrategias de reconocimiento y valoración de los saberes propios, como el que tienen los *tlachianij*, es necesario dialogar y recuperar desde adentro de la comunidad las estrategias necesarias para la pervivencia y revalorización de estos importantes saberes, dado que hablamos de otras formas de conocimiento que no son enseñadas en la escuela, sino que se construyen en la praxis y experiencia de los *tlachianij*.

El hecho de que estos conocimientos no sean retomados por la escuela, representa una de esas deudas históricas que tiene el Estado hacia los pueblos indígenas, dado que estas otras formas de conocimientos concretan una posibilidad o alternativa de investigar la manera en que se crean y se conforman conocimientos a partir de otras lógicas, otras racionalidades. A este respecto, podríamos afirmar que las universidades tienen esta posibilidad de incluir dichas formas de conocimiento dentro de sus currículos, dado que es en sus aulas donde se forman a los profesionales e intelectuales del futuro, y es ahí donde se abre la posibilidad de un giro epistémico en su formación, lo mismo que en las posibilidades de investigación incorporando otras metodologías; dado que podemos educar/investigar a partir de una perspectiva pluralista epistemológica en la cual se incluya el respeto hacia la otredad, hacia la interculturalidad crítica y reflexiva, pues sólo asumiendo que vivimos en una sociedad intercultural, podremos llegar a una comprensión del otro, podremos dialogar en vez de negar, aportar en vez de distorsionar lo que no conocemos. La propia investigación que realizamos desde nuestra posición como indígenas es precisamente respaldar a esa resistencia y giro epistémico, de esta manera, investigar-se constituye una apuesta de resistencia y diálogo con los saberes hegemónicos.

El razonamiento es que, si nuestra sociedad es pluricultural, porque se compone de muchas culturas, lo lógico es reconocer que cada una tiene sus formas particulares de producir conocimiento y para que éstos no se sometan unos a otros habrá que

reconocerles el mismo valor: hay que pasar del monismo al pluralismo epistémico; sólo así las comunidades ejercerían su legítimo derecho de practicar sus conocimientos y formas de organización, que se respete la identidad cultural, lingüística, etcétera, sin que esto signifique el aislamiento, o el “obstáculo” en el desarrollo de la nación, sino más bien, se busquen mecanismos de toma de decisiones donde todos los actores sean incluidos, ejerciendo el derecho pleno a tener voz y voto en las decisiones colectivas que repercuten directamente en la pervivencia de los pueblos y de su riqueza cultural y epistémica.

REFERENCIAS

- Agustín, S. (1992). *La ciudad de Dios*. Madrid: Consejo Supremo de Investigaciones Científicas.
- Alarcón, A.M., A. Vidal y J. Neira (2003). “Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales”, *Revista médica de Chile*, 131(9), pp. 1061-1065 <<https://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872003000900014>>.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aristóteles. (2000). *La política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez-Jorge, F. y A. Gómez Martínez (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. México: Secretaría de Educación y Cultura.
- (2000). “Los equilibrios del cielo y de la tierra: cosmovisión de los nahuas de Chicontepec”, *Desacatos*, (5), pp. 79-94 <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2000000300006&lng=es&tlng=es>.
- Barillas, F. (2020). “El racismo que mató al sanador”, *Nómada*. Guatemala <<https://nomada.gt/blogs/el-racismo-que-mato-al-sanador/?fbclid=IwAR3C-OWMJe9VotzTKC5g69UUw-6GcsuspjbmTcai-QG0dlKDJPYP4spoyqY>>.
- Bernard, H.R. (1995). *Métodos de investigación en antropología*. California: Altamira Press.
- Bertely, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Amorrortu.
- Bracamonte y Sosa, P. (2010). *Tiempo cíclico y vaticios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*. México: Colección Peninsular, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- Broda, J. (2001). “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.
- Cornejo, M. et al. (2008). “La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico”, *Psyke*, 1(17), pp. 29-30.
- Entrevistas: Martina, Tepoxteco (2019); Tomasa, El Sitio (2019); Antonio, Cuahuitzil (2019); Martina, Tepoxteco (2020); Rubén, Tepoxteco (2020); Tomasa, El Sitio (2020); Fermín, Chalacuaco (2020).

- Esteva, G. (2015). "Para sentipensar la comunalidad", *Bajo el Volcán*, 15(23), México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 171-186.
- Fagetti, Antonella (2015). *Iniciaciones chamánicas. El devenir de los sueños*. México: UABJO.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gallardo Arias, P. (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goldschmidt, W. (2006). "Prólogo", en C. Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaquí de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 25-26.
- Gómez Martínez, A. (2003). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nabuas chicontepecanos*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- González, O. (2021). *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nabua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)*. Netherlands: Leiden University Press.
- González Casanova, P. (2009). "El colonialismo interno", en P.G. Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Buenos Aires: Clacso, pp. 185-234.
- Grosfoguel, R. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*, pp. 31-58.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- UNAM (2022). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM <<https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos>>.
- López Austin, A. (1994). *El conejo en la cara de la luna*. México: Ediciones Era/CNCA/INI.
- Mancini, S. (2008). "Prólogo. Saberes técnicos y ortoprácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida", en Mancini, S. (coord.), *La fabricación del psiquismo. Prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Argentina: Libros de la Araucanía.
- Morales González, M. (2017). "Política educativa comunitaria y educación alternativa: una aproximación etnográfica desde la perspectiva de los actores del nivel preescolar indígena de Oaxaca". Tesis de Maestría. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Moreno, S.M. (2022). *Ojarasca. La Jornada*, 22 de febrero <<https://ojarasca.jornada.com.mx/2022/02/11/la-democracia-solo-habla-espanol-1211.html>>.
- Olivé, L. (2009). "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica", en León Olivé et al. (coords.), *Pluralismo epistemológico*. Bolivia: Muela del diablo editores/Comuna/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Polastron, L.X. (2014). *Libros en llamas. Historia de la interminable destrucción de bibliotecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social", en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 93-126.

- Quintero, J.A. (2011). “Wopukarü jatumi wataawai: el camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54. Maracaibo: Universidad de Zulia, pp. 93-116 <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27920007007>>.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Romero, L. (2015). “Saber hablar y causar el mundo: la terapéutica nahua de la Sierra Negra de Puebla”, en P. Gallardo Arias y F. Lartigue (coords.), *El poder de saber: especialistas rituales en México y Guatemala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 219-243.
- Rubio, M.J. y J. Varas (1997). *El análisis de la realidad en la intervención social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Editorial CCS.
- Salvadó, S. (2014). “Conoce que pasó en el auto de fe en Maní y las consecuencias”, *El camino más corto*, 23 de abril <<https://www.elcaminomascorto.es/fray-diego-landa-auto-de-fe-mani/>>.
- Santos, B.S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce Ediciones/ Universidad de la República.
- Sartorello, S.C. (2009). “Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: el caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3(2), pp. 77-90 <<http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf>>.
- Sartori, G. (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. México: Taurus.
- Sepúlveda, J.G. (1979). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Shakespeare, W. (1998). *La tempestad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Argumentos

ESTUDIOS CRÍTICOS DE LA SOCIEDAD

Cien años de la
Constitución mexicana
de 1917
Balance y perspectivas



Historia Gráfica del Congreso Constituyente, *Zapata-Constitución 17*,
a partir de la obra de Mauricio Gómez Morín

Argumentos, núm. 82, 2016.